Livro III

1. A excelência moral se relaciona com as emoções e ações, e somente as emoções e ações voluntárias são louvadas e censuradas, enquanto as involuntárias são perdoadas, e às vezes inspiram piedade; logo, a distinção entre o voluntário e o involuntário[82] parece necessária aos estudiosos da natureza da excelência moral, e será útil também aos legisladores com vistas à atribuição de honrarias e à aplicação de punições.

Consideram-se involuntárias as ações praticadas sob compulsão ou por ignorância; um ato é forçado quando sua origem é externa ao agente, sendo tal a sua natureza que o agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por ele – por exemplo, quando uma pessoa é arrastada a alguma parte pelo vento, ou por outra pessoa que a tem em seu poder.

Mas há algumas dúvidas quanto às ações praticadas em consequência do medo de males maiores ou com vistas a algum objetivo elevado (por exemplo, se um tirano, tendo em seu poder os pais e filhos de uma pessoa, desse ordem a esta pessoa para praticar alguma ação ignóbil, e se a prática de tal ação fosse a salvação dos reféns, que de outro modo seriam mortos); é discutível se tais ações são involuntárias ou voluntárias. Algo do mesmo gênero ocorre também na hipótese do lançamento ao mar da carga de uma nau durante uma tempestade; com efeito, ninguém lança a carga ao mar voluntariamente, mas como condição para assegurar a própria salvação e a de seus companheiros de viagem qualquer pessoa sensata agiria assim. Tais ações, então, são mistas, mas se assemelham mais às voluntárias, pois são objeto de uma escolha no momento de serem praticadas, e a finalidade de uma ação varia de acordo com a oportu-

---

82. "Voluntário" e "involuntário" correspondem quase perfeitamente a *hekúsion* e *akúsion* no original, mas às vezes (por exemplo, em 1110b e seguintes) *akúsion* tem uma conotação mais forte de "contra a vontade", "não voluntário" como diz o próprio Aristóteles em 1110b 18.

nidade, de tal forma que as palavras "voluntário" e "involuntário" devem ser usadas com referência ao momento da ação; com efeito, nos atos em questão a pessoa age voluntariamente, pois a origem do movimento das partes instrumentais do corpo em tais ações está no agente, e quando a origem de uma ação está numa pessoa, está no poder desta pessoa praticá-la ou não; estas ações, portanto, são voluntárias, embora talvez sejam involuntárias se consideradas de maneira global, pois ninguém escolheria qualquer destes atos por si mesmos.

De fato, os homens às vezes são até louvados pela prática de ações desta espécie, quando se submetem a algo ignóbil ou penoso em troca de algo importante e nobilitante; na situação oposta eles são censurados, pois submeter-se às maiores indignidades sem nenhum objetivo nobilitante ou por um objetivo corriqueiro é próprio de uma pessoa inferior. Em alguns casos esta submissão não é louvada, mas apenas perdoada, quando alguém pratica um ato ignóbil sob pressões que violentam demais a natureza humana e que ninguém pode suportar. Não podemos ser forçados, porém, a praticar certos atos, pois seria preferível enfrentar a morte em meio aos mais terríveis sofrimentos (por exemplo, as ameaças que forçaram Alcmáion na peça de Eurípides a matar sua mãe parecem ridículas[83]). Às vezes é difícil decidir o que devemos escolher e a que custo, e o que devemos suportar em troca de certo resultado, e ainda é mais difícil firmar-nos na escolha, pois em muitos dilemas deste gênero o mal esperado é penoso, e o que somos forçados a fazer é ignóbil; por isto o louvor cabe a quem é compelido e a censura a quem não é.

Que espécies de atos, então, devem ser chamados forçados?

Irrestritamente, não seriam aqueles em que a causa da ação é externa ao agente, sem que este contribua de forma alguma para a sua prática? Porém as ações involuntárias em si, mas cuja escolha em certas circunstâncias, com a compensação de certos resultados, pode ser justificada, e cujo princípio motor está no agente, são involuntárias em si, mas voluntárias nestas circunstâncias e com a compensação de certos resultados. Elas se assemelham mais a atos voluntários, pois as ações se enquadram na classe dos particulares, e os atos particulares aqui são voluntá-

1110 b

83. *Conservam-se alguns fragmentos da tragédia perdida de Eurípides com o nome deste herói; o fragmento 69 da coletânea de Nauck Tragicorium Graecorum Fragmenta ilustra a alusão de Aristóteles.*

rios. Não é fácil estabelecer regras para decidir qual das alternativas deve ser escolhida, pois os casos particulares diferem amplamente entre si.

Se alguém dissesse que os objetivos agradáveis e nobilitantes têm força compulsiva, compelindo-nos de dentro para fora, estaria dizendo que todos os atos seriam forçados, pois é por causa destes objetivos que todas as pessoas fazem tudo. Quem age sob compulsão e involuntariamente, age sofrendo, mas quem pratica atos porque estes são agradáveis ou nobilitantes pratica-os com prazer; é tão absurdo atribuir a culpa às circunstâncias exteriores, em vez de atribuí-la a nós mesmos, por sermos facilmente levados por atrativos desta espécie, quanto atribuir-nos o mérito por atos nobilitantes, mas atribuir a culpa por atos ignóbeis aos objetivos agradáveis. Os atos forçados, então, são aparentemente aqueles cuja origem é externa ao agente, e para os quais o agente não contribui de forma alguma.

Tudo que é feito por ignorância é não-voluntário; somente aquilo que produz sofrimento e pesar é involuntário. Com efeito, quem fez alguma coisa por ignorância e não sente o menor pesar pelo que fez, não agiu voluntariamente – pois não sabia o que estava fazendo –, nem involuntariamente – pois não sentiu pesar. Então, das pessoas que agem por ignorância aquelas que demonstram pesar são consideradas agentes involuntários, e as que não demonstram pesar podem ser chamadas de agentes não-voluntários[84], por serem indiferentes, pois já que elas se distinguem das outras, é melhor que tenham um nome específico.

Agir por ignorância parece também diferente de agir na ignorância, pois se considera que uma pessoa embriagada ou encolerizada age não por ignorância, mas por uma das causas mencionadas, sem saber o que está fazendo, e na ignorância.

Todas as pessoas perversas, com efeito, ignoram o que devem fazer e aquilo de que devem abster-se, e o erro desta espécie torna as pessoas injustas e em geral más. Porém o termo "involuntário" não se aplica na realidade às ações em que o agente ignora seus interesses, pois não é a ignorância na escolha de um objetivo que torna uma ação involuntária (ela torna os homens perversos), nem a ignorância em geral (isto é motivo de censura), mas a ignorância em particular, isto é, das circunstâncias

1111 a

84. Veja-se a nota 82.

da ação e dos objetivos contemplados. Efetivamente, é destas circunstâncias que dependem a piedade e o perdão, pois quem ignora qualquer delas age involuntariamente.

Talvez também não faça mal determinar o número e a natureza destas circunstâncias. Uma pessoa talvez ignore quem ela é, o que ela está fazendo, e aquilo que é afetado pelo ato ou é alcançado por ela; às vezes a pessoa também pode ignorar o instrumento (por exemplo, o instrumento com o qual o ato é praticado), o efeito (por exemplo, salvando a vida de um homem), e a maneira (por exemplo, moderadamente ou violentamente).

Ninguém, a não ser que se trate de um louco, poderia ignorar estas circunstâncias (muito menos – é óbvio – o agente; como uma pessoa ignoraria quem é ela mesma?). Mas um homem pode ignorar o que está fazendo, como por exemplo quando se diz que "isto escapou de seus lábios enquanto eles estavam falando", ou "eles não sabiam que se tratava de um segredo", como Ésquilo diz dos mistérios[85], ou "deixou-a sair quando queria apenas mostrá-la em funcionamento", como fez o homem no caso da catapulta. Ou então uma pessoa pode confundir seu filho com um inimigo, como Merope[86], ou confundir uma lança de ponta aguçada com uma terminada por uma esfera, ou uma pedra-pomes com uma pedra pesada, ou matar uma pessoa com uma beberagem dada com a intenção de salvá-la, ou querer apenas tocar numa pessoa, como na luta livre, e feri-la. A ignorância, então, pode relacionar-se com todas estas circunstâncias, e pode-se supor que a pessoa ignorante de qualquer delas tenha agido involuntariamente, especialmente se ela era ignorante quanto aos pontos mais importantes (pensa-se que estes se identificam com as circunstâncias referentes ao próprio ato e seus efeitos). Além disto, a execução de um ato qualificado de involuntário por causa de ignorância desta espécie deve ser penosa e deve provocar pesar.

Sendo involuntária uma ação executada sob compulsão ou por ignorância, um ato voluntário é presumivelmente aquele cuja origem está no próprio agente, quando este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo. É provável que não seja correto chamar de involuntá-

85. Ésquilo foi acusado diante do Areópago de haver revelado em suas tragédias os mistérios de Deméter, mas foi absolvido.

86. Na tragédia Cresfontes, de Eurípides, de que nos restam apenas fragmentos.

rios os atos praticados por causa da cólera ou do desejo; com efeito, em primeiro lugar este procedimento nos impediria de dizer que qualquer animal inferior, ou qualquer criança, age voluntariamente. Então, nenhuma de nossas ações motivadas pelo desejo ou pela cólera é voluntária? Ou ações nobilitantes são voluntárias e as ignóbeis são involuntárias? Isto não é um absurdo, sendo a causa uma só? Seria certamente estranho qualificar de involuntários atos que visam a coisas que é justo desejar, pois devemos encolerizar-nos em certas circunstâncias e desejar certas coisas, 1111b como por exemplo a saúde e o saber. Mais ainda: pensa-se que o que é involuntário é penoso, mas se pensa que o que corresponde a um desejo é agradável. Além disto, qual é a diferença, quanto ao aspecto da involuntariedade, entre erros cometidos premeditadamente e os cometidos sob o domínio da cólera? Ambos devem ser evitados, mas as emoções irracionais não são consideradas menos humanas do que as racionais, e portanto as ações motivadas pela cólera ou pelo desejo são do homem. Seria estranho, então, classificá-las como involuntárias.

2. Tendo definido o voluntário e o involuntário, devemos examinar em seguida a escolha[87]; esta, com efeito, parece relacionar-se intimamente com a excelência moral, e proporciona um juízo mais seguro sobre o caráter do que sobre as ações.

A escolha, então, parece voluntária, mas não é a mesma coisa que o voluntário, pois o âmbito deste é mais amplo. De fato, tanto as crianças quanto os animais inferiores são capazes de ações voluntárias, mas não de escolha. Também definimos os atos repentinos como voluntários, mas não como o resultado de uma escolha.

Aqueles que identificam a escolha com o desejo, ou a paixão, ou a aspiração, ou uma espécie de opinião, não parecem estar falando acertadamente, pois a escolha não é partilhada também pelos seres irracionais, mas a paixão e o desejo são. Ademais, as pessoas incontinentes agem movidas pelo desejo, mas não pela escolha; as dotadas de continência, ao contrário, agem por escolha, mas não por desejo; além disto, o desejo é contrário à escolha, mas o desejo não é contrário ao próprio desejo; mais

87. Literalmente, *proáiresis* significa "escolha premeditada"; é por isto que Aristóteles diz a seguir que os animais irracionais não "escolhem".

ainda: o desejo se relaciona com o agradável e o penoso, mas a escolha não se relaciona nem com o penoso, nem com o agradável.

A escolha se identifica ainda menos com a paixão, pois os atos motivados pela paixão são provavelmente menos passíveis de escolha que quaisquer outros.

Ela tampouco se identifica com a aspiração, embora pareça ter afinidades com esta (com efeito, a escolha não pode ter por objetivo impossibilidades, e se alguém dissesse que as havia escolhido seria considerado insensato; mas se pode aspirar até a coisas impossíveis, como por exemplo à imortalidade). E a aspiração pode relacionar-se com coisas que de forma alguma seriam capazes de realizar-se apenas pelo próprio esforço de uma pessoa (por exemplo, a aspiração de um ator ou atleta à vitória em uma competição); pessoa alguma escolhe tais coisas, mas somente as coisas que ela pensa poder conseguir por seu próprio esforço. Ademais, a aspiração se relaciona mais com os fins, enquanto a escolha se relaciona com os meios; por exemplo, "aspiramos" a ser saudáveis, mas "escolhemos" atos que nos tornarão saudáveis, e aspiramos a ser felizes e dizemos que somos, mas não podemos dizer acertadamente que "escolhemos" ser felizes, pois em geral a escolha parece relacionar-se com as coisas ao nosso alcance.

Também por esta razão a escolha não pode ser opinião, pois se pensa que a opinião se relaciona com todas as espécies de coisas, e não menos com as coisas eternas e impossíveis do que com as coisas ao nosso alcance; a opinião se distingue por sua falsidade ou verdade, e não por sua maldade ou bondade, ao passo que a escolha se distingue mais por estas últimas características.

É provável, portanto, que ninguém realmente identifique a escolha com a opinião geral. Tampouco ela é idêntica a qualquer espécie de opinião, pois é nossa escolha do bem e do mal que nos faz homens de um certo caráter, e não nossa opinião. Escolhemos se iremos procurar ou evitar alguma coisa boa ou má, porém opinamos quanto ao que é uma coisa, ou para quem ela é vantajosa, ou como ela é vantajosa para alguém; dificilmente se pode dizer que opinamos no sentido de obter ou evitar qualquer coisa, e a escolha também é louvada por relacionar-se com o objetivo certo ou por ser acertada, e a opinião é louvada por ser verdadeira. Escolhemos o que é indubitavelmente reconhecido como bom, mas opi-

1112 a

namos sobre coisas que não sabemos de forma alguma se são boas, e não são as mesmas pessoas que consideramos capazes de fazer a melhor escolha e de ter as melhores opiniões; com efeito, algumas pessoas são tidas como aptas a opinar muito bem, mas por deficiência moral elas podem escolher o que não devem. É irrelevante saber se a escolha é precedida ou acompanhada pela opinião, pois este não é o ponto sob exame; o que indagamos é se a escolha é idêntica a alguma forma de opinião.

Que é a escolha, ou que espécie de manifestação da alma ela é, já que não é qualquer das manifestações recém-mencionadas? Aparentemente ela é voluntária, mas nem tudo que é voluntário é objeto de escolha. Será ela, então, aquilo que é precedido pela deliberação? Seja como for, a escolha requer o uso da razão e do pensamento. Seu próprio nome, aliás, parece sugerir que ela é aquilo que é escolhido de preferência a outras coisas[88].

3. Será que deliberamos acerca de tudo, e tudo é um possível objeto de deliberação, ou a deliberação é impossível acerca de certas coisas? É de presumir-se que devemos chamar de objetos de deliberação não os assuntos sobre os quais um insensato ou um louco deliberaria, mas aqueles sobre os quais deliberaria um homem sensato. Ora: ninguém delibera sobre coisas eternas – por exemplo, sobre o universo ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado de um quadrado; tampouco deliberaríamos sobre corpos em movimento mas que se movimentam sempre de maneira idêntica, seja por necessidade, ou por natureza, ou por qualquer outra causa – por exemplo, os solstícios e a posição dos astros – nem sobre fenômenos que ora ocorrem de uma maneira, ora de outra – por exemplo, secas e chuvas –, nem sobre eventos fortuitos, como a descoberta de um tesouro; não deliberamos sequer sobre todos os assuntos que interessam aos homens – por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas, pois coisa nenhuma deste gênero pode ser influenciada por nossos próprios esforços.

Deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e podem ser feitas, e são estas as que ainda estão por ser examinadas. Com efeito, pensa-se que a natureza, a necessidade e o acaso são causas, da mesma

88. Veja-se a nota anterior.

1112 b forma que a razão e tudo que depende do homem. Mas cada classe de homens delibera sobre coisas que podem ser feitas graças aos seus próprios esforços. No caso das ciências exatas e autônomas não há deliberação –por exemplo, sobre as letras do alfabeto (temos dúvidas sobre a maneira de escrevê-las); mas as coisas influenciáveis por nossas ações, porém nem sempre de maneira idêntica, são aquelas sobre as quais deliberamos – por exemplo, questões relativas ao tratamento médico ou ao enriquecimento. Deliberamos mais sobre navegação que sobre exercícios físicos, pois estes ainda estão menos organizados como ciência e são menos precisos; acontece o mesmo com outras atividades em condições idênticas, e mais ainda no caso das artes que no das ciências, pois temos mais dúvidas acerca das primeiras. A deliberação se relaciona com coisas que em geral acontecem de um modo determinado, mas cujo desfecho é obscuro, e com coisas nas quais ele é indeterminado. Mais ainda: recorremos a outros para ajudar-nos na deliberação sobre questões importantes, desconfiando de nossa capacidade de decidir.

Deliberamos não sobre fins, mas sobre meios, pois um médico não delibera para saber se deve curar, nem um orador para saber se deve convencer, nem um estadista para saber se deve assegurar a concórdia, nem qualquer outra pessoa delibera sobre a própria finalidade de sua atividade. Definida a finalidade, as pessoas procuram saber como e por que meios tal finalidade deve ser alcançada; se lhes parece que ela é resultante de vários meios, as pessoas procuram saber por que meio podem alcançá-la mais facilmente e realizá-la melhor; se é possível chegar a ela por um único meio, as pessoas procuram saber como ela poderá ser realizada por este meio, e por que meios este meio será alcançado, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem de descoberta. De fato, a pessoa que delibera parece investigar e analisar da maneira descrita, como se estivesse

1113 a analisando uma figura geométrica (nem toda investigação parece ser uma deliberação – por exemplo, as investigações matemáticas não o são – mas toda deliberação é uma investigação), e o último passo na análise parece ser o primeiro passo na execução. Se chegamos a uma impossibilidade, abandonamos a busca – por exemplo, se temos necessidade de dinheiro e não o obtemos; mas se uma coisa parece possível, tentamos realizá-la. Por "coisas possíveis" quero significar coisas que podem ser realizadas graças

aos nossos próprios esforços, e estas incluem em certo sentido coisas que podem ser realizadas graças aos esforços de nossos amigos, desde que a origem da ação esteja em nós mesmos. A investigação às vezes é sobre os instrumentos e às vezes sobre o seu uso; o mesmo acontece em outras esferas – às vezes temos de investigar os meios, às vezes o modo de usá-los ou os modos de realizá-los. Parece então, como dissemos, que o homem é a origem de suas ações; a deliberação é acerca das coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações são executadas com vistas a coisas diferentes delas. Efetivamente, a finalidade não pode ser objeto de deliberação, mas somente os meios; tampouco os fatos particulares podem ser seu objeto – por exemplo, se isto é pão ou foi cozido ao forno como devia, pois estas são matérias de percepção, e se não nos detivermos em certo ponto da deliberação[89] iremos até o infinito.

O objeto da deliberação e o objeto da escolha são uma só e a mesma coisa, com a ressalva de que o objeto da escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido em decorrência da deliberação é o objeto da escolha. De fato, o homem para de perguntar-se como deve agir logo que traz de volta a origem da ação a si mesmo e à parte dominante[90] de si mesmo, pois é esta parte dominante que escolhe. Isto pode ser ilustrado pelas antigas constituições que Homero mostra em seus poemas, pois os reis anunciavam ao povo as medidas por eles escolhidas[91].

Então, como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos após deliberar, a escolha será um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance, pois quando, após a deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar de conformidade com nossa deliberação.

Demos então por descrita a escolha em suas linhas gerais, e por expostos a natureza de seus objetivos e o fato de que ela se relaciona com os meios para chegarmos aos fins.

4. Já dissemos acima[92] que as aspirações têm em vista os fins; algumas pessoas pensam que aspiramos ao bem real, outras que aspiramos

89. Isto é, se formos investigar os casos particulares.

90. Isto é, a razão ou o intelecto.

91. Subentenda-se: "os reis, a certa altura dos debates, anunciavam..."

92. 1111b 26.

ao bem aparente a cada um de nós. As pessoas que dizem que o bem real é o objeto das aspirações devem admitir concomitantemente que aquilo a que aspira um homem que não escolhe corretamente não é um objeto de aspiração (se o fosse, também poderia ser bom, mas pode acontecer que seja mau); entretanto, as que dizem que o bem aparente é objeto de aspiração devem admitir que não há um objeto natural de aspiração, mas somente o que parece bom a cada homem. Mas coisas diferentes parecem boas a pessoas diferentes e, sendo este o caso, mesmo coisas contrárias podem parecer boas a pessoas diferentes.

1113 b

Se estas inferências não satisfazem, devemos então dizer que o objeto de aspiração no sentido absoluto e verdadeiro é o bem real, mas para cada pessoa o objeto de aspiração é o bem aparente; logo, devemos dizer que o homem bom aspira àquilo que é verdadeiramente um objeto de aspiração, enquanto qualquer coisa ao acaso pode ser um objeto de aspiração para o homem mau (da mesma forma que, no caso de nosso corpo, um homem sadio acha realmente os alimentos saudáveis melhores para a sua saúde, mas outro regime qualquer pode ser saudável para um homem doentio; o mesmo raciocínio se aplica às coisas amargas e doces, quentes, pesadas, etc.), pois o homem bom julga tudo corretamente, e em cada classe de coisas estas lhe parecem o que realmente são. Com efeito, cada tipo de pessoa, conforme o seu caráter, tem suas próprias ideias a respeito do que é nobilitante e agradável, e talvez o homem bom difira dos outros principalmente por ver a verdade em cada classe de coisas, sendo ele, por assim dizer, a norma e medida do nobilitante e agradável. Em relação à maioria das coisas o erro é aparentemente devido ao prazer, pois este parece um bem, embora não o seja. Por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos o sofrimento como um mal.

5. Sendo os fins, então, aquilo a que nós aspiramos, e os meios aquilo sobre que deliberamos e que escolhemos, as ações relativas aos meios devem estar de acordo com a escolha e ser voluntárias. Ora: o exercício da excelência moral se relaciona com os meios; logo, a excelência moral também está ao nosso alcance, da mesma forma que a deficiência moral. Com efeito, onde está ao nosso alcance agir, também está ao nosso alcance não agir, e onde somos capazes de dizer "não", também somos

capazes de dizer "sim"; consequentemente, se agir, quando agir é nobilitante, está ao nosso alcance, não agir, que será ignóbil, também estará ao nosso alcance, e se não agir, quando não agir é nobilitante, está ao nosso alcance, agir, que será ignóbil, também estará ao nosso alcance. Se está ao nosso alcance, então, praticar atos nobilitantes ou ignóbeis, e se isto era o que significava ser bom ou mau[93], está igualmente ao nosso alcance ser moralmente excelentes ou deficientes.

Dizer que "ninguém é voluntariamente desgraçado, nem é feliz contra a vontade" parece parcialmente falso e parcialmente verdadeiro, pois ninguém é feliz contra a vontade, mas a desgraça pode ser voluntária. Ou então teremos de pôr em dúvida o que acabamos de dizer, e negar que o homem é o originador e o gerador de suas ações, como se se tratasse de seus filhos. Mas se é evidente que o homem é a origem de suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias. 1114 a

Esta conclusão parece comprovada tanto pelos indivíduos em sua vida privada quanto pelos próprios legisladores, pois estes punem os autores de maldades e exigem deles uma reparação (a não ser que eles tenham agido sob compulsão, ou por ignorância cuja responsabilidade não lhes pode ser atribuída), enquanto concedem distinções aos autores de atos nobilitantes, como se pretendessem estimular os últimos e reprimir os primeiros. Mas ninguém é estimulado a praticar ações que não estejam ao seu alcance nem sejam voluntárias; não há presumivelmente vantagem em ser persuadido a não sentir calor, ou dor, ou fome, ou coisas do mesmo gênero, já que não deixaremos de experimentar tais sensações por isto.

Realmente[94], punimos uma pessoa até por sua ignorância, se ela for considerada responsável pela ignorância, como quando as penalidades são dobradas, no caso da embriaguez[95]; efetivamente, a origem da

93. 1112a 1 e seguintes. A citação logo abaixo é anônima (talvez uma alusão a um verso de Sôlon).

94. Retomando as considerações entre parênteses no parágrafo anterior ("a não ser que eles tenham agido..., por ignorância cuja responsabilidade não lhes pode ser atribuída").

95. De acordo com uma lei atribuída a Pítacos, tirano de Mitilene; veja-se o próprio Aristóteles, na *Política*, 1274b 19, e na *Retórica*, 1402b 9.

ação está no próprio homem, pois estava ao seu alcance não ficar embriagado, e a embriaguez foi a causa de sua ignorância. Punimos igualmente as pessoas que ignoram qualquer dispositivo das leis que devem conhecer, e podem conhecer facilmente, e da mesma forma no caso de qualquer outra proibição cuja ignorância seja presumivelmente devida à negligência; presumimos que estava ao alcance destas pessoas não ser ignorantes, pois elas teriam podido tomar precauções.

Mas talvez se trate de pessoas do tipo das que não cuidam de precaver-se; mesmo estas, todavia, são responsáveis em consequência da vida descuidada que levam, por seu procedimento injusto e por sua concupiscência, pois elas praticam más ações ou passam o tempo entregues à embriaguez ou a desregramentos da mesma natureza; estas pessoas adquirem um determinado caráter por agirem constantemente de determinada maneira. Isto é mais evidente no caso de pessoas que se exercitam para alguma competição ou tentativa: elas praticam durante o tempo todo. Portanto, somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que as disposições de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir. Então, é irracional supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou um homem que age concupiscentemente não deseje ser concupiscente. Mas se uma pessoa pratica ações que a tornam injusta sem ser ignorante, ela será injusta voluntariamente. Disto não resulta, porém, que, se ela quiser, deixará de ser injusta e passará a ser justa; da mesma forma, um homem doente não ficará bom desta maneira, embora possa acontecer que sua doença seria voluntária, no sentido de ser o resultado de sua vida de dissipação e de sua desobediência aos médicos. Neste caso, de início teria dependido dele não ficar doente, mas não agora que ele desperdiçou sua oportunidade, da mesma forma que, depois de atirar uma pedra, não é possível fazê-la voltar atrás; não obstante, a pessoa que atirou a pedra é responsável por havê-la apanhado e lançado, pois a origem do ato estava nesta pessoa. De maneira idêntica, as pessoas injustas ou concupiscentes poderiam de início ter evitado estas formas de deficiência moral, e portanto são injustas ou concupiscentes voluntariamente. Agora, porém, que elas são assim, já não lhes é possível deixar de sê-lo.

Mas não é apenas a deficiência moral que é voluntária; as deficiências físicas também o são para certas pessoas, que censuramos por isto; enquanto ninguém censura as pessoas feias por natureza, censuramos aquelas que o são por falta de exercícios e de cuidados. O mesmo acontece em relação à fraqueza e às deformidades; ninguém recriminaria um cego de nascença ou em consequência de doença ou acidente, e teria até pena dele; ao contrário, todos censurariam uma pessoa cega por causa de embriaguez ou outra forma de concupiscência. Quanto às deficiências físicas, então, aquelas que poderíamos ter evitado são objeto de recriminação, e aquelas que não estavam ao nosso alcance evitar não o são. Sendo assim, segue-se que estaria ao nosso alcance evitar as formas de deficiência moral que são objeto de censura. 1114 b

Mas se alguém disser que todas as pessoas aspiram ao bem aparente a cada uma delas, porém não são responsáveis pelo fato de ele ser apenas aparente, já que os fins aparecem a cada pessoa sob uma forma correspondente ao seu caráter, responderemos que, se cada pessoa é de algum modo responsável por sua disposição moral, ela também é responsável de algum modo por aceitar apenas a aparência do bem; se não for assim, ninguém será responsável pelo mal que fizer, pois todos praticarão más ações por ignorância quanto aos fins, pensando que por estes chegarão ao melhor. O fim a que se visa não é escolhido automaticamente, mas cada pessoa deve ter nascido com uma espécie de visão moral, graças à qual a pessoa forma um juízo correto e escolhe o que é realmente bom, e será naturalmente bem dotado quem for bem dotado sob este aspecto. De fato, esta visão moral é a dádiva maior e mais nobre da natureza, e é algo que não podemos obter ou aprender de outras pessoas, mas devemos ter tal como nos foi dado ao nascermos; ser bem e superiormente dotado sob este aspecto constituirá a excelência perfeita e verdadeira em termos de dons naturais. Se esta teoria corresponde à verdade, então, como poderia a excelência moral ser mais voluntária que a deficiência moral? Em ambos os casos igualmente – para a pessoa boa e para a má – os fins aparecem e são fixados pela natureza ou seja pelo que for, e é relacionando tudo mais com os fins que as pessoas praticam todas e quaisquer ações.

Se não é por natureza, então, que os fins não aparecem a cada

pessoa tais como são, de tal forma que algo também depende da pessoa, ou se os fins são naturais mas pelo fato de o homem bom adotar voluntariamente os meios a excelência moral é voluntária, a deficiência moral também não será menos voluntária; com efeito, no homem mau também está presente aquilo que depende dele mesmo em suas ações, embora não esteja na escolha de seus fins. Se, como foi dito, a excelência moral é voluntária (e de fato nós mesmos somos de certo modo, ao menos em parte, a causa de nossas disposições morais, e é por termos um certo caráter que determinamos que os fins devem ser de certa espécie), a deficiência moral também deve ser voluntária, pois as mesmas considerações se lhe aplicam.

Já examinamos resumidamente as várias formas de excelência moral em geral, indicando que elas são meios e são disposições, que tendem por sua própria natureza à realização dos atos pelos quais elas são produzidas, que elas estão ao nosso alcance e são voluntárias, e que atuam de acordo com as injunções da reta razão. Mas as ações e disposições não são voluntárias de maneira idêntica, pois somos senhores de nossas ações do princípio ao fim, se conhecemos os fatos particulares, mas embora tenhamos o controle da fase inicial de nossas disposições, a evolução de cada estágio das mesmas não é perceptível, tal como acontece nas doenças; mas já que a maneira de agir dependia de nós, as disposições morais são voluntárias.

1115 a

Retomando, porém, a indagação, examinemos as várias espécies de excelência moral separadamente, e definamos a sua natureza, as classes de objetos com as quais elas se relacionam, e como elas se relacionam com eles; veremos ao mesmo tempo quantas são as formas de excelência moral.

6. Falemos primeiro da coragem. Já fizemos ver que ela é um meio termo entre o medo e a temeridade[96]; as coisas que tememos são obviamente coisas temíveis e, falando de um modo geral, trata-se de males; por esta razão o medo é definido como uma expectativa do mal. É verdade que tememos todos os males (por exemplo, a desonra, a pobreza, a doença, a falta de amigos, a morte), mas não se imagina que a

96. 1107a 33 - b 4.

coragem se manifeste em relação a todos eles; com efeito, deve-se, e é até nobilitante temer alguns deles, e é ignóbil não os temer (a desonra, por exemplo; as pessoas que a temem são boas e decentes, e as que não a temem são desbriadas, embora haja quem diga, por analogia, que tais pessoas são corajosas, pois sua conduta tem alguma similaridade com a coragem, já que o homem corajoso também é ousado). Talvez não devamos temer a pobreza e a doença, nem de um modo geral os males que não provêm da deficiência moral nem são devidos ao próprio homem, e o homem destemido em relação a estes males não é realmente corajoso; aplicamos-lhe entretanto o termo em decorrência também de uma similaridade, pois alguns homens covardes diante dos perigos da guerra são liberais e confiantes em face da perda de seus bens. Um homem também não é covarde se teme um ultraje aos seus filhos e à sua mulher, ou a inveja, ou algo da mesma natureza, nem é corajoso se se mostra arrogante quando está na iminência de ser açoitado. Em relação a que coisas temíveis, então, o homem demonstra ser corajoso? Seria em relação às mais temíveis? Com efeito, provavelmente ninguém se mantém mais firme que o homem corajoso diante das coisas realmente temíveis. Ora: a morte é a mais temível de todas as coisas, pois ela é o fim de tudo, e pensamos que quando um homem morre nem o bem nem o mal existem mais para ele. Mas aparentemente não é em todas as circunstâncias que a morte dá oportunidade à manifestação da coragem – por exemplo, num naufrágio ou no caso de doenças. Em que circunstâncias, então? Certamente nas mais nobilitantes. Tal morte é a que ocorre em combate, pois ela sobrevém diante dos maiores e mais nobilitantes perigos, e é devidamente honrada nas cidades e pelos monarcas. Será chamado corajoso com toda a propriedade, então, o homem destemido em face de uma morre nobilitante e de todas as circunstâncias em que haja um perigo real de morte, e as emergências da guerra são desta natureza em seu mais alto grau. Mas em naufrágios também (e em face das doenças) o homem corajoso é destemido, porém não da mesma maneira que os tripulantes num naufrágio, pois o homem corajoso perde logo todas as esperanças e lhe repugna a ideia de morrer afogado, enquanto os tripulantes ainda têm esperanças por causa de sua experiência. Da mesma forma, demonstramos coragem

1115 b

em situações nas quais há oportunidade de evidenciar bravura, ou em que a morte é nobilitante, mas na morte em caso de naufrágio ou por doença nenhuma destas oportunidades pode apresentar-se.

7. O que é temível não é a mesma coisa para todas as pessoas, mas dizemos que há coisas temíveis além da resistência humana. Estas, então, são temíveis para todas as pessoas, mas as coisas temíveis que não estão além da resistência humana diferem em magnitude e grau, e o mesmo acontece com as coisas que inspiram confiança. Mas o homem corajoso é tão intrépido quanto uma criatura humana pode ser; logo, embora possa temer as coisas que não estão além da resistência humana, ele as enfrentará de conformidade com os ditames da razão por causa da honra, pois este é um dos fins da excelência moral. É possível, entretanto, temer mais ou temer menos estas coisas, e temer coisas que não são temíveis como se realmente o fossem. Das faltas que cometemos, uma consiste em temer o que não deveríamos, outra consiste em temer como não deveríamos, outra em temer quando não deveríamos e assim por diante. O mesmo acontece a respeito das coisas que inspiram confiança. Então a pessoa que enfrenta e teme as coisas certas e por motivos certos, da maneira certa e na ocasião certa, e que é confiante nas condições pertinentes, é realmente corajosa, pois a pessoa corajosa sente e age de acordo com o mérito das circunstâncias e como manda a razão, e a finalidade de cada atividade é a conformidade com a disposição moral correspondente. Isto é verdadeiro, portanto, para a pessoa corajosa e também para as outras. Mas a coragem é nobilitante, e consequentemente sua finalidade também é nobilitante, pois cada coisa é definida por sua finalidade. Logo, é por uma finalidade nobilitante que uma pessoa corajosa resiste e age de conformidade com os ditames da coragem. Das pessoas que tendem para o excesso, as excessivamente destemidas não têm um nome especial (dissemos anteriormente que muitas disposições morais não têm nomes especiais[97]), mas seriam como que loucas ou insensíveis ao sofrimento as pessoas que nada temessem, nem terremotos, nem vagalhões, como dizem que acontece com os celtas; quanto às pessoas excessivamente confiantes em relação ao que é realmente temível, elas são temerárias. As pessoas

1116 a

97. 1107b 2, b 29, 1108a 5.

temerárias são consideradas também jactanciosas e meras simuladoras de coragem; de fato, elas apenas desejam parecer aquilo que as pessoas corajosas realmente são em face das coisas temíveis, e assim as imitam nas situações em que podem fazê-lo. Por isto, em sua maior parte elas são uma mistura de temerárias e covardes, pois enquanto em tais situações demonstram confiança elas não se mantêm firmes contra o que é temível. As pessoas excessivamente temerosas são covardes, pois elas temem o que não devem e como não devem, e todas as situações similares se lhes aplicam. Falta-lhes também a confiança, mas elas são mais notadas por seu excesso de temor em situações difíceis. O homem covarde, então, é um homem sem esperanças, pois teme tudo. O homem corajoso, ao contrário, tem uma disposição oposta, pois a confiança é a marca de uma disposição esperançosa. O covarde, o temerário e o corajoso, portanto, relacionam-se com os mesmos objetos, mas têm disposições diferentes em face deles; com efeito, os dois primeiros pecam pela falta e pelo excesso respectivamente, enquanto o terceiro ocupa o meio termo, que é a posição certa; além disto, as pessoas temerárias são precipitadas, e antes da hora anseiam por perigos, mas recuam quando se vêm envolvidas por eles, enquanto as pessoas corajosas se sentem excitadas na hora de agir, mas antes estão tranquilas.

Como dissemos anteriormente, a coragem é o meio termo em relação às coisas que inspiram confiança ou temor, nas circunstâncias enunciadas[98], e o homem corajoso escolhe e enfrenta as coisas porque é nobilitante agir corajosamente, ou porque é ignóbil não agir assim. Mas morrer para livrar-se da pobreza, ou do amor, ou de qualquer coisa penosa, não é próprio de um homem corajoso, e sim de um covarde, pois é fraqueza fugir do que é aflitivo, e um homem desta espécie enfrenta a morte não por ser nobilitante, mas para fugir a um mal.

8. É esta, então, a natureza da coragem, mas seu nome se aplica ainda a cinco outras espécies da mesma disposição moral. Primeiro, temos a coragem do cidadão-soldado, pois esta é a que mais se assemelha à verdadeira coragem. Parece que os cidadãos-soldados enfrentam perigos por causa das punições impostas pelas leis, por causa das censu-

98. 1115a 33 e seguintes.

ras em que incorreriam se agissem de maneira diferente e por causa das honrarias com que são distinguidos por agirem assim. É por isto que os homens parecem ter mais coragem entre os povos que estigmatizam os covardes e honram os corajosos. Esta é a espécie de coragem descrita por Homero, referindo-se por exemplo a Diomedes e Hêctor:

"Primeiro Polidamas me censurará..."[99]

e

"Hêctor dirá um dia em Tróia, vangloriando-se: perto de mim estava o filho de Tideus...".[100]

Esta espécie de coragem é muito parecida com a que descrevemos anteriormente[101], porque resulta da excelência moral; ela provém, com efeito, do sentimento de vergonha e da aspiração a um objetivo nobilitante (a honra) e do desejo de evitar a desonra, que é ignóbil. Podemos incluir na mesma categoria até os soldados que são compelidos por seus comandantes, mas neste caso seu mérito é menor, porquanto eles agem assim não pelo sentimento de vergonha, mas por temor, e para evitar não o que é desonroso, mas o que é penoso, pois seus comandantes os compelem, como Hêctor[102]:

"Se eu vir algum soldado abandonar a luta, sua carcaça irá cevar as cães sem dúvida!"

Os comandantes que mandam os soldados ocupar certas posições, e os espancam se eles recuam, agem de maneira idêntica, da mesma forma que os que os mantêm nas posições graças a fossos ou algo do mesmo gênero cavado na retaguarda. Todos os que estão neste caso

1116 b usam a compulsão, mas um homem deve ser corajoso não sob compul-

99. *Ilíada*, XXII, 100; é Hêctor quem fala, e o verso anterior é:
"Se me retiro agora e entro pelas portas,"

100. *Ilíada*, VIII, 148; a continuação é:
"Vencido no combate e retornando às naus."

101. 1115a 6 e seguintes.

102. *Ilíada*, II, 391; no texto atual da *Ilíada* os dois versos são ditos por Agamêmnon e não por Hêctor e a redação é ligeiramente diferente.

são, e sim porque a coragem é nobilitante. A experiência em relação a uma determinada situação de perigo também é considerada uma espécie de coragem; daí surgiu a noção de Sócrates, segundo a qual a coragem é conhecimento[103]. Este tipo de coragem é demonstrado por várias pessoas em várias circunstâncias, e os soldados profissionais o exibem nas situações perigosas da guerra; com efeito, parece haver muitos alarmes infundados na guerra, e destes os soldados profissionais têm a mais completa experiência; eles parecem portanto corajosos, porque os outros não conhecem a realidade das situações. Além disto, sua experiência os torna mais eficientes no ataque e na defesa, já que eles podem usar as melhores armas da maneira mais eficiente possível, tanto no ataque quanto na defesa; por isto eles lutam como homens armados contra desarmados, ou como atletas experientes contra principiantes; nas competições atléticas, com efeito, acontece também que não são os homens mais corajosos que competem melhor, e sim os mais fortes e aqueles cujo preparo físico é melhor. Os soldados profissionais, entretanto, tornam-se covardes quando o perigo os põe num estado de grande tensão e eles são inferiores em número e equipamentos; eles são de fato os primeiros a fugir, enquanto os componentes das roupas de cidadãos-soldados morrem em seus postos, como aconteceu realmente junto ao templo de Hermes[104]. Para os últimos, com efeito, a fuga é degradante e a morte é preferível à salvação em condições humilhantes, ao passo que os primeiros, desde o princípio, enfrentam o perigo na presunção de que são mais fortes, e quando tomam conhecimento de fatos adversos fogem, temendo a morte mais que a degradação. Mas o homem corajoso não é deste tipo.

O arrebatamento às vezes também é classificado como coragem; as pessoas movidas pela cólera, como animais selvagens lançando-se contra quem os feriu, são tidas como corajosas, porque os homens corajosos são arrebatados; o arrebatamento, mais que qualquer outra elogio, leva os homens a correr perigos (daí as palavras de Homero: "esforça-se em seu arrebatamento"[105], e "exacerbou a força e o arre- 1117 a

103. No diálogo *Láques*, de Platão.

104. Durante a batalha de Coronea, na Guerra Sagrada, travada aproximadamente em 353 a.C.

105. Citação livre da *Ilíada*, XI, 11 ou XVI, 529.

batamento”[106], e “a amarga indignação brotou de suas narinas”[107], e “seu sangue ferveu”[108]; todas estas expressões indicam exacerbação e um impulso do arrebatamento. Os homens corajosos agem por causa da honra, mas o arrebatamento os ajuda, enquanto os animais selvagens agem sob a influência do sofrimento (eles atacam por terem sido feridos, ou por estarem assustados, pois não se aproximam das pessoas quando estão na floresta). Eles não são valentes, então, porque, impelidos pelo sofrimento e pelo arrebatamento, se precipitam para o perigo sem calcular os riscos; os próprios asnos são valentes quando estão famintos, pois nem pancadas os afastam de seu alimento; a luxúria também leva os adúlteros a praticar muitas ações ousadas. Mas estas criaturas, que são impelidas para o perigo pelo sofrimento ou pelo arrebatamento, não são corajosas. A coragem devida ao arrebatamento parece a mais natural, e se assemelha realmente à coragem propriamente dita se lhe são acrescentadas a escolha e a motivação. As pessoas também sofrem quando encolerizadas, e sentem prazer quando se vingam; aquelas que combatem levadas por estas razões, todavia, são combativas[109] mas não são corajosas, pois não agem motivadas pela honra nem obedecendo aos ditames da razão, e sim pela força de um sentimento; há nestes casos, porém, uma certa analogia com a coragem.

Tampouco as pessoas confiantes são corajosas, pois elas são ousadas diante do perigo somente porque foram vitoriosas com frequência e contra muitos inimigos. Mas elas se assemelham acentuadamente às pessoas corajosas, porque umas e outras são ousadas; as pessoas corajosas, entretanto, são ousadas pelas razões anteriormente expostas[110], enquanto as confiantes o são porque se julgam as mais fortes e pensam que nada de mal lhes pode acontecer (os ébrios também se conduzem de maneira idêntica; eles se tornam ousados por causa da bebida). Mas quando as tentativas das pessoas confiantes não são bem sucedidas elas

---

106. Veja-se a *Ilíada*, V, 470 e XV, 232, 594.

107. Homero, *Odisseia*, XXIV, 318 e seguintes.

108. Esta frase não aparece no texto atual das obras de Homero; a primeira ocorrência desta metáfora nas obras da literatura grega antiga que chegaram até nós é em Teôcritos, idílio 20, verso 15.

109. Esta repetição, como numerosas outras ao longo da obra, está no original.

110. 1115b 11-24.

fogem, enquanto é característico das pessoas corajosas, como vimos[111], enfrentar as coisas que são temíveis para um ser humano e assim parecem a cada pessoa, porque agir dessa maneira é nobilitante, e é ignóbil não agir assim. Por isso também se considera mais característico de uma pessoa corajosa ser destemida e permanecer imperturbável nos casos de um alarme súbito do que ser assim nos casos previsíveis, porque no primeiro caso a coragem é mais devida a uma disposição moral e menos a precauções. Atos previsíveis podem ser escolhidos por cálculo e pela razão, mas nas ações súbitas as resoluções são tomadas de acordo com nossa disposição moral.

As pessoas que ignoram o perigo também parecem corajosas, e não estão muito afastadas das ousadas mas lhes são inferiores, já que não têm a autoconfiança destas últimas. Por isso as pessoas seguras de si se mantêm firmes em suas posições por algum tempo, mas as que se equivocam quanto aos fatos fogem se tomam conhecimento ou suspeitam de que estes são diferentes do que elas supunham, como ocorreu com os argivos quando eles enfrentaram os espartanos pensando que se tratasse de siciônios[112]. Acabamos de descrever as características das pessoas corajosas, e as daquelas que se julgam corajosas.

9. Embora a coragem se relacione com a ousadia e o medo, esta relação não é a mesma com ambos, e é maior nas situações que inspiram medo; efetivamente, as pessoas que se mantêm imperturbáveis diante de tais situações e se comportam como devem diante delas demonstram coragem num sentido mais amplo que as pessoas que têm este comportamento em face de situações que inspiram ousadia. E por enfrentarem o que é penoso, como já dissemos[113], que as pessoas são chamadas corajosas. Logo, a coragem também é seguida de sofrimento, e é justamente louvada por isto, pois é mais difícil enfrentar o que é penoso do que abster-se de coisas agradáveis. Entretanto, os fins que a coragem põe diante de si são presumivelmente agradáveis, mas os aspectos que a tornam agradável estão ocultos pelas circunstâncias que a cercam, como acontece nas

111. Veja-se a nota anterior.

112. Junto às longas muralhas de Corinto, na batalha travada em 392 a.C.; veja-se Xenofon, *Helênicas*, IV 4. 10.

113. 1115b, 7-13.

competições atléticas; com efeito, os fins a que visam os pugilistas, por exemplo, são agradáveis – a coroa de louros e as honrarias – mas os golpes que eles recebem são dolorosos para pessoas de carne e osso, da mesma forma que todos os seus preparativos; e como os golpes e os preparativos são muitos, os fins, que são alguma coisa de pequenas proporções, nada parecem ter de agradáveis em si. Assim, se o caso da coragem é semelhante, a morte ou os ferimentos serão penosos para as pessoas corajosas, que os sofrem relutantemente, mas os enfrentarão porque é ignóbil não agir desta maneira. E quanto mais excelência moral elas têm globalmente, e mais felizes elas são, mais sofrerão ao enfrentar a morte; realmente, a vida é mais digna de ser vivida por pessoas desta qualidade, e elas sabem que estão perdendo os maiores bens, e isto é penoso. Mas elas não são menos corajosas por isto, e talvez ainda o sejam mais, pois este é o preço que elas pagam por haver optado pelos nobilitantes feitos militares. Entretanto, não é em relação a todas as formas de excelência moral que o seu exercício é agradável, exceto até onde ele atinge a sua finalidade. É perfeitamente possível, todavia, que os melhores soldados sejam não os homens desta espécie, e sim os menos corajosos e que nada têm a perder, pois os últimos sempre estão prontos a enfrentar o perigo e trocam suas vidas por ganhos insignificantes.

1117 b

Estas considerações a propósito da coragem são suficientes; diante do que foi dito não é difícil ter uma ideia de sua natureza, ao menos em linhas gerais.

10. Depois da coragem, falemos da moderação, pois estas são aparentemente as formas de excelência moral da parte irracional da alma. Dissemos[114] que a moderação é o meio termo no tocante aos prazeres (ela tem menos a ver com o sofrimento e não se relaciona com ele da mesma maneira); a concupiscência também se manifesta nesta esfera. Vejamos agora com que espécie de prazeres estas disposições da alma se relacionam.

Os prazeres do corpo devem ser distinguidos dos prazeres da alma (por exemplo, o amor às honrarias e o amor ao conhecimento); com efeito, o amante das honrarias ou do conhecimento sente prazer nestas coisas que ele ama sem que seu corpo seja afetado de forma alguma, pois

114. 1107b 4-6.

só a mente é afetada; mas as pessoas que se dedicam a estes prazeres não são chamadas moderadas nem concupiscentes; tampouco recebem estes qualificativos as pessoas que se dedicam a outros prazeres que também não são do corpo, porquanto aquelas que se deleitam ouvindo e contando histórias ou que passam os seus dias conversando sobre assuntos triviais são tagarelas, mas não são concupiscentes (também não o são aquelas que sofrem com a perda de dinheiro ou de amigos).

A moderação deve relacionar-se, então, com os prazeres do corpo, mas não com todos eles, pois as pessoas que se comprazem com objetos da visão – por exemplo, com as cores, as formas ou a pintura – também não são chamadas moderadas nem concupiscentes, apesar de parecer possível comprazer-se com estas coisas convenientemente, ou excessivamente, ou deficientemente. 1118 a

O mesmo raciocínio se aplica aos prazeres da audição; ninguém chama de concupiscentes as pessoas que se comprazem exageradamente com a música ou com os espetáculos teatrais, nem de moderadas as que o fazem como convém.

Tampouco aplicamos estes qualificativos aos que se comprazem com os odores, a não ser acidentalmente[115]; não chamamos de concupiscente quem se compraz com o odor de maçãs, ou rosas, ou incenso, e sim quem se compraz com o odor de unguentos perfumados ou de iguarias requintadas; na realidade, as pessoas concupiscentes se comprazem com estas coisas porque elas lhe trazem ao pensamento os objetos de seus desejos. Podemos até ver certas pessoas, quando famintas, deleitando-se com o odor dos alimentos, mas o deleite com esta espécie de coisas é característico das pessoas concupiscentes, pois estas coisas são objetos de desejo para elas.

Não há tampouco em outros animais além do homem qualquer prazer relacionado com estes sentidos, a não ser acidentalmente. Os cães, por exemplo, não sentem prazer em cheirar as lebres, e sim em comê-las, mas seu cheiro lhes revela que elas estão por perto; nem o leão sente prazer em ouvir o mugido do boi, e sim em devorá-lo, mas ele percebe pelo mugido que o boi está perto, e por isto parece que o mugido lhe dá prazer; da mesma forma ele não sente prazer porque vê "um veado ou uma cabra

115. Ou seja, por associação de ideias.

selvagem"[116], e sim pela expectativa de vê-los transformar-se num repasto. A moderação e a concupiscência, contudo, relacionam-se com a espécie de prazeres que os outros animais também sentem, e por isto parecem servis e bestiais; tais prazeres são os do tato e do paladar. Mas do paladar propriamente dito eles parecem depender pouco ou nada, pois a função do paladar é distinguir os sabores, como fazem os provadores de vinho e as pessoas que temperam as iguarias; mas estas quase não sentem prazer em fazer tais distinções (pelo menos as concupiscentes não o sentem), e sim no gozo efetivo, que em todos os casos vem através do tato, tanto em relação aos alimentos quanto à bebida e às relações sexuais. É por isto que um certo glutão fazia súplicas para que sua garganta se tornasse mais longa que o pescoço da garça, querendo dizer que era no contato que ele sentia prazer[117].

Assim, o sentido com o qual a concupiscência se relaciona é o mais difundido, e parece que a concupiscência é justamente condenada porque ela existe em nós não enquanto criaturas humanas, mas enquanto animais. Comprazer-se em tais coisas, então, e louvá-las acima de todas as outras, é bestial, pois mesmo entre os prazeres do tato os mais refinados caíram em desuso – por exemplo, os produzidos nos recintos onde se pratica a ginástica mediante massagens e o aquecimento subsequente; com efeito, o contato cuja apreciação caracteriza as pessoas concupiscentes não afeta o corpo inteiro, mas somente algumas de suas partes.

1118 b

11. Algumas formas de concupiscência parecem comuns a todas as pessoas, e outras são peculiares a certos indivíduos e são adquiridas; por exemplo o desejo de alimentos é natural, já que as pessoas que se veem privadas deles anseiam por alimento ou bebida, ou às vezes por ambos; acontece o mesmo com o amor (como diz Homero)[118], principalmente entre pessoas jovens e saudáveis; mas nem todas anseiam por esta ou aquela espécie de alimento, nem pelas mesmas coisas, e daí resulta que tais anseios parecem intrinsecamente nossos. Não deixa de haver, portanto, uma certa naturalidade quanto a isto, pois coisas diferentes

116. Homero, *Ilíada*, III, 24.

117. Veja-se a *Ética a Êudemos*, 1231a 16, e Aristófanes, *As rãs*, verso 934.

118. *Ilíada*, XXIV, 130.

são agradáveis a diferentes espécies de pessoas, e algumas coisas são mais agradáveis a todas as pessoas do que certos objetos ao acaso. Nos desejos naturais, então, poucas pessoas erram, e somente em um sentido – o do excesso – , pois comer e beber seja o que for até a saciedade é exceder a quantidade natural, já que o apetite natural é a satisfação das necessidades de cada um. Por isto estas pessoas são chamadas "loucas do ventre", no sentido de que elas enchem o ventre além da medida certa. As pessoas de natureza especialmente servil são as mais sujeitas a isto. Mas muitas pessoas erram, e de muitas maneiras, a respeito dos prazeres peculiares a cada indivíduo. Realmente, embora se diga que as pessoas são "apaixonadas por isto ou aquilo" porque elas se comprazem com as coisas erradas, ou mais do que a maioria costuma comprazer-se, ou de maneira errada, as pessoas concupiscentes se excedem das três maneiras; com efeito, elas se comprazem com certas coisas com as quais não deveriam comprazer-se (pois são coisas abomináveis), e com qualquer das coisas das quais é razoável gostar elas se comprazem mais do que o razoável, e mais do que a maioria das pessoas.

É claro, então, que o excesso em relação aos prazeres é concupiscência e é condenável; em relação ao sofrimento, não se chama uma pessoa de moderada por enfrentá-lo, nem de concupiscente por não o enfrentar, como acontece no caso da coragem, mas as pessoas concupiscentes têm este nome porque sofrem mais do que devem quando não conseguem coisas agradáveis (neste sentido, o prazer causa realmente sofrimento), e a pessoa moderada recebe este nome porque não sofre com a falta de coisas agradáveis nem por abster-se delas. 1119 a

As pessoas concupiscentes, portanto, anseiam por todas as coisas agradáveis, e são levadas por sua concupiscência a escolhê-las à custa seja do que for; por isto elas sofrem quando não conseguem obtê-las e até quando simplesmente anseiam por elas (a concupiscência é acompanhada pelo sofrimento), embora seja paradoxal sofrer por causa do prazer. Raramente se encontram pessoas que pecam pela deficiência a respeito do desejo de prazeres e se comprazem com eles menos do que deveriam, pois uma insensibilidade desta espécie não seria humana. Mesmo os outros animais preferem espécies diferentes de alimentos, e apreciam umas, e não apreciam outras; se há algum ser que não ache coisa alguma agradá-

vel e que não veja diferença alguma entre umas coisas e outras, tal criatura deve ser completamente diferente de um homem; esta espécie de criatura não recebeu um nome porque raramente aparece. As pessoas moderadas ocupam uma posição intermediária em relação a estes objetos de desejo, pois nem elas se comprazem com as coisas com que mais se comprazem as pessoas concupiscentes – até desgostam de tais coisas – nem, de um modo geral, com aquelas com as quais não devem comprazer-se, nem com coisa alguma deste gênero em excesso, nem sofrem ou ficam ansiosas quando tais coisas lhes faltam, ou sofrem apenas moderadamente, e não mais do que devem, nem quando não devem e assim por diante; mas as pessoas moderadas desejarão moderadamente, como devem, as coisas que, por serem agradáveis, contribuem para a saúde e para as boas condições físicas; elas desejarão igualmente outras coisas agradáveis desde que as mesmas não sejam um obstáculo à consecução dos fins a que visam, ou contrárias ao que é nobilitante, nem estejam além de seus recursos. Realmente, as pessoas que ignoram estas ressalvas amam tais prazeres mais do que eles merecem, mas o homem moderado não é uma pessoa deste tipo, e sim a espécie de pessoa conforme à reta razão.

12. A concupiscência parece uma disposição mais voluntária que a covardia; a primeira, com efeito, é motivada pelo prazer, e a última pelo sofrimento, e destes dois um é objeto de nossa escolha e o outro de nossa repulsa; além disto, o sofrimento transforma e aniquila a pessoa que o sente, enquanto o prazer não ocasiona qualquer coisa deste tipo. Logo, a concupiscência é mais voluntária, e por isto é também mais reprovável; também é mais fácil acostumar-nos a resistir às tentações do prazer, porquanto as coisas que causam prazer são muito mais frequentes na vida, e o processo de habituar-nos a ele é livre de perigos, enquanto acontece o contrário com as coisas que atemorizam.

Quanto à covardia em geral, ela não parece voluntária de maneira idêntica às suas manifestações particulares; de fato, a covardia em si não causa sofrimento, mas ficamos transformados pelo sofrimento em suas diversas manifestações, de tal maneira que chegamos a jogar fora nossas armas e desonrar-nos de outros modos; por esta razão há até quem pense que os atos deste tipo são praticados sob compulsão. No caso das

pessoas concupiscentes, todavia, os atos particulares são voluntários (elas os praticam por ansiedade e desejo), mas sua natureza em geral é menos voluntária, pois ninguém anseia por ser concupiscente.

O termo "concupiscência" se aplica igualmente às faltas das crianças[119], pois seu procedimento apresenta uma certa semelhança com a disposição da alma que estamos examinando. Saber qual das duas acepções é derivada da outra é irrelevante para a nossa investigação, mas parece claro que a disposição que se manifesta mais tarde na vida recebe a designação por causa da que aparece primeiro; a metáfora não é má, pois quem deseja o que é ignóbil e deixa seus apetites crescerem rapidamente deve ser castigado, e isto se aplica principalmente às pessoas concupiscentes e às crianças, pois estas vivem sob a instigação dos apetites, e é nelas que o desejo do que é agradável é mais forte. Se elas não forem preparadas para ser obedientes e submissas à autoridade de quem as cria, irão longe demais, pois num ser ainda irracional o desejo do prazer é insaciável e generalizado, e a tendência inata é estimulada pela satisfação desses desejos; com efeito, se eles forem numerosos e violentos, aniquilarão a própria capacidade de raciocinar. Por isto eles devem ser poucos e moderados, e não devem de forma alguma opor-se à razão – é isto que pretendemos dizer com "obedientes" e "submissos à autoridade" – e da mesma forma que a criança deve viver de conformidade com as instruções de seu preceptor, a parte apetitiva de nossa alma deve viver de conformidade com a razão. Logo, na pessoa moderada a parte apetitiva de nossa alma deve harmonizar-se com a razão, pois o objetivo de ambas é aquilo que é nobilitante, e a pessoa moderada deseja as coisas que deve desejar, como deve desejar e quando deve desejar; é isto que a razão determina. Já dissemos o suficiente a respeito da moderação.

1119 b

119. Em grego, concupiscente (*akôlastos*) significava originariamente "não-castigado", e se aplicava às crianças mimadas.